Supplément à la « Vie Spirituelle »
Juin 1923

ÉTUDES ET DOCUMENTS

M. Henri Delacroix, professeur en Sorbonne, et la Mystique catholique

On a remarqué bien souvent, et plus encore au cours des dernières années, que les philosophes les plus éloignés de la foi chrétienne étaient étrangement préoccupés de l'étude des problèmes religieux en général, et très spécialement de tout ce qui touche au catholicisme. Même quand ils nient, peut-être dans la mesure où ils répugnent à admettre sa transcendance et son origine divine, et pour établir la ligitimité de leur attitude à son égard, ils lui donnent dans leurs travaux une place si exceptionnelle, font de si multiples efforts pour le réduire au même dénominateur que les autres formes de vie religieuse, et, tout en lui reconnaissant une supériorité relative, pour l'expliquer par les mêmes causes, que ces tentatives répétées, cette recherche constante d'arguments nouveaux, sont, à leur manière, un aveu de l'insécurité de la position et de la fragilité de la thèse.

Or, peu de questions religieuses attirent, fascinent autant ces hommes d'étude que les questions relatives au mysticisme et à la mystique catholique, soit qu'ils considèrent ces formes aiguës et « saillantes » de la vie religieuse

comme des cas pathologiques, soit qu'ils y voient l'épanouissement de la religion, et que, pour l'une ou l'autre raison, rien ne leur semble plus apte à les renseigner sur la religion elle-même.

Parmi ces philosophes incroyants, spécialisés dans l'étude de la foi, on sait que M. Henri Delacroix, professeur à la Sorbonne, s'est fait un nom. Il a publié dès 1900 *Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle;* en 1908 *Les grands mystiques chrétiens*, et à différentes époques en diverses revues, de très nombreux articles ou notes sur plusieurs sujets du même ordre.

De lui a paru récemment un ouvrage considérable sur *La Religion et la Foi*, où il nous donne les conclusions d'ensemble de ses longues études (1).

Le livre se présente, sinon comme une philosophie achevée de la religion, de toute religion — car M. Delacroix est forcé d'avouer que l'état de notre science ne permet pas encore de rien donner pour définitif — du moins comme un essai d'explication de la nature et de l'origine des faits religieux, de la foi sous toutes ses formes et dans toutes ses manifestations, mais il y est traité surtout et dans certains chapitres exclusivement, de la religion, de la foi, de la mystique catholique.

Je ne puis songer à présenter une analyse et une critique complète de cet ouvrage touffu. Ce serait très long : presque chaque page mérite de graves réserves ou appelle d'assez délicates distinctions. Ce serait d'ailleurs sortir de l'objet qui doit nous occuper exclusivement ici.

Je ne me propose donc que d'indiquer, en le rattachant à l'ensemble de ses vues sur la religion et la foi, ce que M. Henri Delacroix pense de la mystique catholique, et de signaler, non pas toutes (car cela m'entraînerait encore fort loin), mais quelques-unes des étonnantes confusions où le conduisent, sur ce point, ses erreurs de principes.

Le caractère de la *Vie Spirituelle* me dispense des pré-

(1) *La Religion et la Foi*, par Henri Delacroix. Paris, Alcan, 1922.

cautions oratoires qui sont ou qu'on croit nécessaires ailleurs, et je m'affranchis sans scrupule de la convention singulière qui veut qu'on loue très amplement l'auteur d'un livre dont on s'apprête à dire le mal qu'on pense. Au reste, il n'est que juste de reconnaître les qualités réelles, les mérites d'un ouvrage, fruit de longues recherches, d'études patientes, qui témoigne d'immenses lectures, du recours aux vraies sources, et parmi elles parfois aux plus excellentes, qui est écrit sur un certain ton de sérénité scientifique et non sans souci des nuances.

Mais ce ne sont là après tout que des mérites relatifs, si le livre est faux dans ses idées essentielles, dans les principes qui le commandent. Or, précisément, on ne peut souscrire à l'idée centrale de ce livre, et donc l'approuver dans son ensemble, en ne faisant que des réserves de détail ; c'est le fond qui est à réprouver, et il ne faut pas perdre de vue, si on les loue, que ses qualités restent les dehors brillants, avantageux, d'une thèse absolument inadmissible.

I

La Religion. Le dogme et la foi.

L'erreur qui vicie tout le livre, les principes des perpétuelles confusions qui le déparent, est le positivisme psylogique ou « *psychologisme* » (1).

Pour M. Delacroix la science suprême de l'ordre naturel n'est pas la *Métaphysique*. A plus forte raison n'admet-il pas au dessus de la métaphysique une science absolument suprême, dont des vérités surnaturellement révélées seraient les principes : la *Théologie*. Il ne semble pas qu'il y ait à ses yeux de science supérieure à la *Psychologie* (psychologie des individus et des peuples, des isolés et des

(1) Cf. l'article consacré par le R. P. Blanche, à « la Religion et la Foi » dans la *Revue des Jeunes*, 10 juin 1922.

assemblées). — Cette science expérimentale doit tout expliquer ou au moins tout décrire, et il semble que quand elle y sera parvenue — si elle y parvient — l'esprit humain ayant réfléchi sur toutes ses démarches, marqué toutes les étapes parcourues, aura achevé sa tâche. Tout sera dit quand on aura montré comment les sentiments naissent, se développent, agissent les uns sur les autres, comment les hommes, s'efforçant de réduire en termes d'intellectualité leurs attitudes mentales, construisent du sacré, du divin, font des dieux ou créent Dieu dans leur esprit, le dotent d'attributs divers, imaginent son action dans un monde adéquatement distinct de lui, supposent de sa part des interventions personnelles, pour enseigner aux hommes des vérités que les hommes, laissés aux seules ressources naturelles de leur esprit, ne pourraient ni démontrer, ni découvrir, ni soupçonner.

On fera appel à toutes les influences historiques ou sociales, à toutes les interactions des peuples, des civilisations, des doctrines philosophiques ou religieuses précédemment élaborées, vivantes encore ou disparues, et par là toutes les religions, des plus élémentaires aux plus complexes, des plus grossières aux plus raffinées, seront expliquées définitivement. Les problèmes de la métaphysique et de la théologie apparaîtront au psychologue non comme des questions qui doivent en effet se poser, qu'il faut résoudre, mais uniquement sous leur aspect de faits psychologiques, comme des questions qui ont agité l'esprit humain, parce que l'esprit humain les avait agitées, et qui occuperont encore vraisemblablement l'intelligence des hommes, sous l'action des mêmes facteurs. Par quelles étapes a passé la notion de mystère, comment s'est-elle dégagée et constituée : voilà qui intéresse M. Delacroix et son école, mais de savoir si Dieu existe, s'il est vraiment distinct du monde, personnel ; s'il y a réellement en lui un ordre d'intelligibilité qui échappe aux prises de l'intelligence créée laissée à ses seules forces de nature, et donc des vérités mystérieuses ; s'il est intervenu pour faire

connaître ces vérités, par une révélation toute gratuite, confirmée par des signes certains; si l'affirmation humaine du divin et de Dieu, du surnaturel, du mystère, de la révélation, ne s'explique pas par l'existence ontologique de ces réalités que l'esprit humain pense; s'il y a ou non, parmi les religions existantes qui prétendent posséder des garanties divines, une religion irréductible aux autres et dont la supériorité s'expliquerait précisément par une intervention positive du Dieu révélateur la garantissant à l'exclusion de toutes autres et assistant la société où elle s'incarne, autant de problèmes qui ne semblent pas se poser pour M. Delacroix.

Les réponses affirmatives que nous y faisons, certitudes absolues de la raison métaphysique ou de foi, n'existent même pas, pour lui, comme hypothèses dont il y aurait lieu au moins de vérifier les titres. L'inexistence ou l'insuffisance de ces titres résultera, pense-t-il, de l'explication génétique de ces différents problèmes. Que la psychologie parvienne donc à décrire leur genèse dans l'esprit humain, il sera dès lors superflu de supposer l'existence des réalités que ces doctrines proclament.

M. Delacroix ne dit pas tout cela aussi crûment, du moins dans ce livre : peut-être le dit-il ailleurs, mais je n'ai pu me reporter à ses ouvrages antérieurs et ce n'était pas nécessaire : ces postulats antimétaphysiques, antithéologiques, apparaissant assez clairement en celui-ci pour qu'il soit inutile d'aller chercher ailleurs la preuve qu'ils constituent l'attitude d'esprit dans laquelle il aborde toutes ses études religieuses. S'il ne les formule pas aussi expressément, *in actu signato*, son livre tout entier en est la mise en œuvre, *in actu exercito*. On ne peut contester que ce soit sa pensée, dépouillée si l'on veut de vêtements ou ornements qui la voilent, et ramenée à ses lignes essentielles.

Ainsi donc, n'excluant, *a priori*, que l'hypothèse d'une révélation divine apportant au monde une vérité religieuse, c'est dans le sujet humain tout seul et ultérieurement dans

les influences exercées sur ce sujet par un milieu historique et social où la croyance en Dieu et les dogmes construits sur cette notion sont admis, qu'il cherche l'explication des éclosions et développements de toutes les formes de vie religieuse.

Certes il n'accepte pas telles quelles, sans leur adresser quelques critiques judicieuses — quoique incomplètes —, les outrances absurdes du *Freudisme* : il ne consent pas à voir uniquement dans les phénomènes religieux une simple déviation ou une sublimation de l'instinct sexuel; l'explication de la religion par la subconscience chère à W. James, les solutions de l'école sociologique lui paraissent également insuffisantes en leur exclusivisme, mais il reconnaît généralement à ces théories, à d'autres encore, une part considérable de vérité. Sa solution à lui est une sorte de compromis entre ces diverses explications, un syncrétisme accueillant à toutes ces hypothèses et prêt à accueillir de même toutes hypothèses nouvelles, pourvu qu'aucune ne fasse appel à l'existence effective de Dieu pour rendre compte de la croyance en Dieu, à la réalité d'une révélation divine pour expliquer la foi aux dogmes relatifs à la vie intime de Dieu, car l'existence de Dieu n'est pas un fait psychologique, la révélation divine n'est pas chose d'expérience, ni objet de constatation historique : elles ne peuvent donc entrer dans la synergie des causes dont le psychologue cherche à définir l'action. Renan disait : « La croyance au surnaturel est la négation de la critique. » M. Delacroix n'écrit pas mais pense : La croyance au surnaturel est la négation de la psychologie. Il n'est pas moins aveuglé par son préjugé que Renan par le sien. Peut-être n'est-il pas plus disposé à en convenir, mais cela ne peut faire aucun doute pour qui lit attentivement son ouvrage, pas plus qu'on ne peut douter que la métaphysique hégélienne de Renan commande son exégèse.

L'attitude de M. Delacroix n'est pas le fruit d'observations psychologiques, mais commande, et dirige dans un sens

déterminé à l'avance, oriente *a priori* vers sa propre justification toutes les observations. La psychologie constate des faits et leurs causes prochaines. Elle ne peut nier les causes éloignées et dernières qu'en se prenant pour la science suprême, et en considérant *a priori* comme inexistant tout ce qui est au-delà des limites de son objet propre. Il est clair que ce postulat, supposant la possibilité de réduire à une commune mesure tous les phénomènes religieux, condamne quiconque l'adopte à ne voir aucune différence essentielle entre les manifestations les plus variées du sentiment religieux. Tous les faits religieux ont, en tant que faits psychologiques, la même valeur. On peut les classer, et dès lors, classer d'une certaine façon, selon les caractéristiques secondaires des faits psychologiques qui les engendrent, les diverses religions, qualifier les unes d'inférieures, les autres de supérieures, parler de formes primitives, de formes dérivées. Ce ne seront jamais que des classifications *accidentelles*. Bien plus, loin que l'hypothèse psychologiste puisse permettre de reconnaître parmi les faits religieux des diversités essentielles, elle va nécessairement jusqu'à rejeter toute distinction profonde entre les faits religieux et les faits non religieux : Il n'y a pas de sentiments religieux : Tous les sentiments peuvent devenir religieux, note expressément M. Delacroix.

Voilà franchement avoué le parti pris de tout confondre. De cette confusion, élevée au rang de premier principe, les analyses les plus minutieuses ne le feront pas sortir.

On le voit, si l'on voulait discuter entièrement l'ouvrage de M. Delacroix, il ne s'agirait de rien moins que de défendre contre lui et les philosophes modernes dont il est, à ce point de vue, le disciple et l'héritier, la valeur de la métaphysique et ultérieurement celle de la théologie. Il nous suffit d'avoir signalé sa position ; il ne serait utile d'instituer avec lui une discussion spéciale que s'il apportait à ce débat clos, mais artificiellement prolongé par certains, des arguments nouveaux, ou au moins, d'anciens arguments rajeunis.

Or il n'en apporte pas, mais reprend seulement à son compte, comme choses acquises, les thèses du rationalisme historique, de l'anti-intellectualisme et de l'anti-théologisme des modernistes.

Ses idées sur les origines du christianisme, le caractère de la foi des premiers chrétiens, le développement des dogmes, la divinisation progressive du Christ par « majorations successives » de l'objet de foi, sont inspirées presque uniquement des ouvrages de Loisy ou de Guinebert!

Il ne semble pas se douter que l'histoire des débuts du christianisme puisse avoir été écrite avec quelque vérité par d'autres écrivains que les rationalistes (1), et s'il est allé se renseigner dans les livres de théologiens authentiques sur l'exacte position des problèmes dogmatiques dans la théologie catholique, il est très éloigné de croire que les dogmes puissent être autre chose que d'indispensables contradictions, la théologie autre chose qu'une tentative d'ailleurs puissante pour défendre et justifier intellectuellement, sous le nom de *mystères*, des énoncés absolument inintelligibles.

Voici, je crois, un résumé fidèle de sa pensée à cet égard : mystique plutôt que dogmatique à l'origine, trop absorbée par la pression de son objet pour le penser, le distinguant mal de l'objet de la raison, ne voyant pas de ligne de démarcation bien nette entre nature et surnaturel, confondant un peu leurs domaines, la foi chrétienne s'est progressivement intellectualisée, et à mesure que le dogme se constituait et se précisait, l'opposition du dogme à la raison est apparue de plus en plus. Son inintelligibilité a donné naissance à la notion de mystère. On a de moins en moins tenté de le justifier rationnellement en lui-même, comme

(1) C'est exactement le contraire qui est vrai : L'Église, faisant sa propre histoire et rendant témoignage d'elle-même, peut dire aux rationalistes, en faisant siennes les paroles de Jésus : « Si ego testimonium perhibeo de meipso, verum est testimonium meum : quia scio unde veni et quo vado. Vos autem nescitis unde venio aut quo vado » (Joan., VIII, 14).

l'auraient voulu faire les premiers Pères et Docteurs, et, faute, pour l'appuyer, de l'autorité de l'évidence, on s'est habitué à le faire reposer sur l'évidence de l'autorité. Ainsi est né l'extrinsécisme de la théologie et de l'apologétique catholiques.

Or, au cours des siècles, et dans ces efforts successifs pour penser la foi, des orientations diverses se sont dessinées, des courants opposés se sont formés. Les antinomies essentielles à tout dogme s'accusant de plus en plus par la précision même des énoncés, des interprétations divergentes et des formules irréductibles ont été proposées. Ainsi sont nées les hérésies. Mais l'Église hiérarchique, dont l'organisation allait aussi se renforçant au cours des siècles, préoccupée de ne rien perdre des formulaires contradictoires où s'exprimait diversement la même foi chrétienne, cherchait des compromis et unissait, en ses définitions, ces tendances divergentes de la foi. Le dogme d'un Dieu-Homme est le type même de ces constructions de l'Église unissant en des *symboles* les doctrines opposées par lesquelles s'exprimait la foi au Christ. Parmi les chrétiens essayant de penser leur foi, les uns ne voyaient dans le Christ qu'un homme, les autres qu'un Dieu ; l'Église en fait un homme-Dieu et proclame l'union hypostatique. Tel est pour M. Delacroix le schéma des grands mouvements dogmatiques. Ainsi l'effort constant de l'Église, dépositaire et interprète de la révélation pour garder dans sa pureté la vérité enseignée par Dieu, la préserver des erreurs qui la compromettent et la nient également, tout en s'opposant entre elles, devient pour M. Delacroix une sorte d'opportunisme, de libéralisme doctrinal, et d'hégélianisme, consistant à imposer par voie d'autorité, à tous, et ce que soutenaient les uns, et ce qu'enseignaient les autres. Pensables séparément, les éléments de l'amalgame ne le sont pas ensemble. L'Église appelle mystère ces contradictoires réunis, et tout est sauf.

Je n'exagère pas. Voici, entre plusieurs, un texte de M. Delacroix :

« Des théories très différentes, souvent même opposées, « naissent en même temps dans différents esprits et conti- « nuent ensuite à coexister dans la communauté, jusqu'à « ce qu'un *Credo* dogmatique, artificiellement rédigé, éli- « mine les contradictions. C'est la tâche de l'Église de faire « un choix et d'établir des compromis.

« Cette tendance est *particulièrement manifeste dans l'É- « glise romaine*. Elle pousse à l'extrême l'esprit d'équilibre, « le besoin de penser à l'extrême les notions antithétiques « et de les *maintenir face à face, de ne rien laisser perdre « de la foi, quitte à admettre la contradiction et à se réfugier « dans le mystère.* » Ici M. Delacroix cite en note un texte de Loisy dont le sien n'est guère que la traduction. Il continue : « *Le travail théologique est aux prises avec les exi- « gences contradictoires de la Foi.* La formule où s'harmo- « nisent les antinomies sort de débats passionnés. Une « autorité prononce, qui ne veut rien laisser échapper de « la réalité religieuse. Par exemple, elle construit le Christ « de telle façon que l'homme y soit tout entier et Dieu « aussi, anathématisant à la fois ceux qui le rapprochent « ou l'éloignent trop de l'homme (1). »

Si les modernistes ne nous avaient habitués à des conceptions de ce genre, il y aurait lieu d'être surpris de voir un homme de science descendre à des vues aussi sommaires, aussi *primaires*. Il n'y aboutit après de longs détours que parce qu'il le pensait déjà en partant, car de cela encore il ne donne aucun essai de preuve et se contente de l'affirmer sur la foi de M. Loisy.

II

La Mystique

A) *Nature de l'état mystique.* — Si les phénomènes religieux ordinaires sont tous du même ordre et si le senti-

(1) *La Religion et la Foi*, pp. 448-449. C'est moi qui souligne.

ment religieux n'est pas essentiellement différent de tout autre sentiment, il n'y a aucune raison pour que les faits saillants de la vie religieuse, les faits mystiques par exemple, ne soient pas également tous du même ordre en quelque religion qu'on les rencontre, aucun motif suffisant pour que le mysticisme religieux diffère essentiellement du mysticisme non religieux. Telle est aussi bien la pensée de M. Delacroix. Il ne peut, il ne pourrait penser autrement qu'à la faveur d'un heureux illogisme. S'il approchait de la vérité en ce qui concerne le mysticisme après avoir commis de si étranges confusions sur les phénomènes religieux en général, ce ne serait jamais qu'une rencontre fortuite ; et cette approximation resterait toute matérielle. Les principes qu'il a posés l'acculent à l'attitude qu'il adopte : quoiqu'il étudie plus soigneusement le témoignage des mystiques catholiques, il insinue, à tout propos, que tout autre mysticisme religieux lui ressemble essentiellement et même que tout mysticisme non religieux n'en diffère pas absolument :

« Le mysticisme est un phénomène universel, et non « point une rareté et une anomalie, encore que certaines « époques et certaines religions soient particulièrement « favorables à son épanouissement, encore qu'il parcoure « bien des formes et bien des degrés, depuis les cultes « d'excitation des primitifs jusqu'à la profonde et savante « vie intérieure du mystique bouddhiste, musulman ou « chrétien.

« L'art et la philosophie ont aussi leurs mystiques. Con- « tre les formes distinctes, les délimitations, la particula- « rité, contre la raison et ses règles, contre la fragmentation « des sentiments et de leurs procédés d'expression, des « âmes ambitieuses revendiquent même dans ces domaines « le hautain privilège de l'illimité (1). »

Il résulte de ce texte que pour M. Delacroix le mysticisme se spécifie par la prétention à l'illimité. Le mysti-

(1) *Op. cit.*, p. 249.

cisme religieux sera la prétention à s'évader des limitations dogmatiques ou hiérarchiques. C'est bien ce qu'il dit à peu près : « Le mysticisme est un procédé pour franchir « les difficultés intellectuelles ou sentimentales qui char- « gent de leur poids l'existence du croyant ou une attitude « naïve qui les ignore (1). »

Ainsi, non seulement il réduit à l'*univocité* une notion analogique, mais il veut donner une signification unique à un terme équivoque. Il est difficile d'aller plus loin dans la confusion : il était impossible de ne pas aller jusque-là, la logique des postulats ne permettant pas de s'arrêter en chemin.

Il va donc chercher à élaborer une notion générique qui s'applique à tout ce qu'on est convenu d'appeler mystique, mais, étudiant surtout le mysticisme chrétien, il fera entrer dans cette notion générale des éléments qui appartiennent en propre au christianisme, et quand il voudra raisonner, spéculer sur ce mysticisme catholique, ses préjugés l'obligeant à trouver en lui ceux des éléments génériques dont la pseudo-mystique seule lui aura fourni l'idée, il donnera au mysticisme catholique des notes qui ne conviennent qu'à ses contrefaçons. Les postulats que nous avons examinés le privent absolument de tout moyen de discernement. Il est vain de se demander à quelles fausseté peut le conduire la confusion des essences, dans laquelle il se complaît. Toutes erreurs sont possibles. Il s'y expose et s'y livre sans défense. C'est ce qui rend la lecture de ce chapitre si pénible et si dangereuse pour beaucoup : pénible, parce que très souvent ce qu'il dit, tout en étant matériellement exact, est *formellement faux*, par suite d'erreurs d'interprétation qu'il ne pouvait pas éviter ; dangereuse, parce que le lecteur doit perpétuellement rectifier en distinguant, en opposant, des choses irréductibles, substantiellement identifiées par lui, non par suite des nécessités de l'analyse qui aurait découvert de part et

(1) *Op. cit.*, p. 247.

d'autre les mêmes éléments, mais toujours en vertu des exigences du postulat. De cet effort continu peu de personnes sont capables, et il est à craindre que, sur tout lecteur abordant ce livre sans préparation ni défense suffisante, ce qui n'est que l'effet du parti pris de tout confondre ne prenne figure de conclusion démontrée, surtout lorsque les hypothèses du début reparaissent à la fin du volume, sous forme de « *conclusions et anticipations* » qu'auraient suggérées les seules observations précédentes.

Ainsi, par exemple, M. Delacroix ne paraît pas voir exactement en quoi la contemplation mystique se distingue de la vision béatifique.

« Le mystique parvient, dit-il, à la certitude béatifique et s'y installe (1). » Certitude, oui, principe d'une joie très intense et très profonde, l'état mystique l'est assurément, mais c'est au moins se servir d'une expression impropre et chercher l'équivoque que de l'appeler « béatifique ». Ce mot désignant habituellement la vision face à face de Dieu dans la gloire, et non la contemplation mystique essentiellement obscure (M. Delacroix lui reconnaîtra d'ailleurs ce caractère) même à ses degrés les plus sublimes (2). « S'y installe ». On pourrait dire, au plus : y est établi à demeure, à un certain degré. Le contemplatif ne s'installe pas de lui-même dans la « certitude béatifique », l'état mystique est essentiellement *passif* et infus

(1) *Op. cit.*, p. 257.

(2) *La vision* appartient au dixième degré de l'amour, mais on n'y atteint que par la mort. « ... A ce degré (le 9e) qui est déjà « une *certaine* participation à la gloire » succède le dixième ; il termine l'ascension de l'escalier d'amour secret, et par là, *il n'appartient déjà plus à la vie présente*. Ce dixième et dernier degré a pour effet d'assimiler totalement l'âme à Dieu, *à raison de la claire vision* de Dieu dont elle jouit immédiatement si elle quitte le corps en se trouvant sur le neuvième degré. » (S. Jean de la Croix, *Nuit obscure*, éd. Hoornaert, p. 125.)

Pour mieux se rendre compte avec quelles précautions et réserves la contemplation est assimilée à la vision de la vie éternelle, cf. *Vive Flamme*, p. 149, 150, 154, 181-2 (commentaire du 4e vers de la 2e strophe : « *vous avez une saveur de vie éternelle* »), p. 188. Cf. aussi S. Thomas, IIa IIae, q. 180, a. 5 ; 6 ad 3.

et on ne saurait y être *établi*, sans subir, outre les purifications actives, les purifications *passives* des sens et de l'esprit : M. Delacroix n'insiste pas sur ces purifications, il n'en pourrait parler d'ailleurs sans se méprendre sur leur nature et leurs effets, car il n'y a pas pour lui de véritable action de Dieu, travaillant lui-même dans les âmes pour achever de les dépouiller de tout égoïsme et les purifier. La passivité dont il parle ne pourra jamais être à ses yeux autre chose qu'une *impression* toute subjective de *passivité*.

Il semble bien aussi, à lire M. Delacroix, que tout mystique soit panthéiste. Cela se conçoit : c'est une excellente manière de prétendre à l'illimité que de se croire l'infini, c'est-à-dire Dieu, et s'il est essentiel au mysticisme d'être une prétention à l'illimité, on doit s'attendre à trouver, chez tout bon mystique, une profession de foi panthéiste. Il est certain que le panthéisme est l'abîme où sombre habituellement toute fausse mystique, non par hasard, d'ailleurs, mais parce que, si peu qu'on fausse la notion de l'union mystique, on en fait une *identité* éprouvée, sentie, de l'homme et de Dieu. Or nous avons dit que M. Delacroix n'a pas de raison pour ne pas considérer les faux mystiques à l'égal des vrais et pour ne pas faire pareillement état de leur témoignage. Il sait bien et dit, en essayant de classer les mystiques, qu'il en est d'orthodoxes et d'hétérodoxes, c'est-à-dire que certains reconnaissent l'autorité de l'Église et n'ont pas rompu avec elle, ni elle avec eux, tandis que d'autres, rejetant son autorité ou contredisant ouvertement, dans leurs spéculations, son enseignement, ont été condamnés et excommuniés par elle, mais cette distinction demeure tout extérieure (*secundum denominationem extrinsecam*). M. Delacroix voit des variétés également authentiques où il n'y a qu'une seule chose authentique et sa contrefaçon.

L'état mystique est donc pour lui non pas seulement « appréhension immédiate du divin », mais « fusion dans l'absolu », « disparition dans l'absolu », certitude hyperes-

sentielle parce que « l'âme est devenue la vérité, le sujet est devenu cela même en quoi il met sa confiance, cela même d'où lui viendrait, s'il s'en distinguait la certitude du sentiment »; une « exaltation du sentiment que l'on peut à peine encore appeler amour... et qui s'éprouve divine et se divinise elle-même lorsqu'elle s'aperçoit et se pense elle-même », le mystique se sent Dieu : « Il ne pense plus au salut précisément parce qu'il s'identifie essentiellement avec l'être et qu'il n'y a plus que l'être et qu'il n'est plus besoin de salut (1). »

Il est bien évident que M. Delacroix n'a pu arriver à cette idée de l'état mystique identifié à la conscience panthéiste que parce qu'il a entendu de la même façon, et dans le même sens, les textes des écrivains pseudo-mystiques et panthéistes et ceux des mystiques catholiques pour qui toute compromission avec une forme quelconque de panthéisme est la plus monstrueuse des hérésies, parce qu'il a pris en rigueur absolue certaines expressions familières aux plus orthodoxes des spirituels, qui auraient en effet une saveur panthéiste, si elles se lisaient dans un ouvrage scolastique, mais dont la signification vraie ne fait aucun doute, dans le texte qui les encadre. On sait en effet qu'en lisant les mystiques, on doit se demander souvent, sous peine des plus regrettables méprises, si l'auteur parle la langue précise et rigoureuse des philosophes et des théologiens ou une langue plus libre, car, selon le cas, des formules semblables ou même identiques peuvent avoir des sens absolument différents. Quand, à propos d'union mystique, les spirituels catholiques parlent d'identité avec Dieu (quand, par exemple — traduisant à sa manière le mot de saint Paul : « *Qui adhaeret Domino unus spiritus est*, I Cor. VI, 17, — sainte Thérèse écrit : « L'âme ou plutôt l'esprit de l'âme devient, selon qu'on en peut juger, une seule chose avec Dieu »), ils ne veulent que signifier l'ineffable intimité de cette union de connaissance et d'a-

(1) *Op. cit.*, p. 227.

mour. On comprend, d'ailleurs, sans peine qu'ils aient tout naturellement recours à ces expressions fortes. Toute connaissance n'est-elle pas une sorte d'identité, l'identité intelligible du sujet connaissant et de l'objet connu? Le sujet qui connaît ne devient-il pas l'autre en tant qu'autre, ne devient-il pas *intentionnellement* l'objet sans cesser d'être *réellement* soi? Aussi, quand la connaissance est directe et immédiate, quoi de plus naturel que de parler d'identité vécue, d'unité sentie pour exprimer la supériorité de cette connaissance intuitive, encore obscure certes, mais infiniment plus lumineuse que la plus claire des connaissances discursives? De son côté, l'amour tend à l'union, et l'union est une certaine unité. Aussi, quand l'amour est intense, profond, goûté et savouré, on donne volontiers à cette union parfaite le nom d'unité.

Mais, en rigueur de termes, qui dit union, dit distinction et dualité des termes unis, et exclut absolument toute identité réelle entre eux. Il est certain que la dualité du sujet connaissant ou aimant et de l'objet connu ou aimé n'est pas essentielle à la connaissance et à l'amour comme tels, c'est-à-dire pris dans toute leur amplitude analogique. A l'Infini, en Dieu, la connaissance et l'amour ne sont pas seulement union, mais unité, pure identité subsistante du sujet et de l'objet. Mais quand deux êtres sont ontologiquement distincts l'un de l'autre, leur union par voie de connaissance et d'amour ne saurait être une identité perçue. Pour un être distinct d'un autre, connaître cet autre, c'est le devenir intelligiblement sans cesser de subsister réellement dans son être propre et de se percevoir réellement distinct de cet autre avec lequel il est *intelligiblement* identifié.

La connaissance ne consiste pas à s'absorber, à se perdre réellement dans l'autre, ni à devenir avec l'autre un troisième terme, cette dernière union dans le composé étant propre aux principes de l'être matériel, tandis que l'intelligence et l'intelligibilité ont pour racine l'immatérialité du connaissant et du connu. Plus un sujet connaît

un objet réellement distinct de soi, plus il le connaît comme distinct de soi et soi-même comme distinct de lui. Plus ils s'unissent, plus ils s'opposent. L'unité intentionnelle est la dualité réelle perçue. L'erreur des faux mystiques hérétiques est précisément de confondre ces deux sortes d'unité et d'identité. Étant, en philosophie spéculative, des panthéistes, faisant de l'homme et de Dieu une seule et même réalité, ils veulent absolument que l'état mystique soit la perception enthousiaste et exaltée de cette identité réelle.

A l'inverse, les mystiques orthodoxes, sachant par la foi la distinction absolue de Dieu et du monde, et que Dieu, dans sa miséricorde infinie, veut nous faire participer à sa vie en nous donnant ce que nous ne saurions naturellement désirer d'un désir efficace, de le connaître et de l'aimer comme il se connaît et s'aime, voient d'autant mieux leur distinction d'avec Dieu que leur connaissance mystique est plus haute et leur amour plus enivrant.

Loin de prétendre parvenir jamais à la conscience panthéiste, ils voient dans cette illusion la plus monstrueuse contrefaçon de l'union mystique, car plus ils connaissent Dieu, plus ils se connaissent eux-mêmes ; mieux ils le voient, plus ils se voient infiniment loin de lui. Plus sa grandeur les éblouit, plus leur petitesse les saisit. Plus sa sainteté leur apparaît, plus leurs péchés leur paraissent hideux. Plus ils admirent la splendeur divine confusément entrevue, plus ils ont horreur d'eux-mêmes. La hauteur des mystères divins contemplée creuse en eux l'abîme de l'humilité et du mépris de soi. La connaissance profonde de soi est essentiellement corrélative de la connaissance de Dieu. Tous les mystiques parlent à la fois de ces deux connaissances comme étant l'essence même de la contemplation. Saint François d'Assise passe une nuit entière à dire à Dieu, dans son oraison : « Seigneur, qui êtes-vous, et qui suis-je? » Sainte Catherine de Sienne entend Jésus-Christ lui dire : « Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas. » Ces deux paroles, la prière de l'homme et la

réponse de Dieu, expriment à merveille cette inséparabilité de la connaissance de soi et de la connaissance de Dieu dans la vie mystique. « La connaissance de soi, qui révèle nos misères, est le premier profit qui dérive de la contemplation infuse », écrit saint Jean de la Croix (*Nuit obscure,* p. 41). « Tu es, Seigneur, disait saint Augustin, tu es bon, je suis mauvais ; tu es miséricordieux, je suis impie ; tu es saint, moi misérable ; tu es juste, moi injuste ; tu es la lumière, je suis aveugle ; tu es la vie, moi la mort ; tu es le remède, moi le malade ; tu es la souveraine vérité, moi l'universelle vanité. » C'est le mouvement normal de la contemplation. (Cf. Ste Catherine de Sienne, *Dialogue,* passim.)

C'est toute l'ambition des mystiques : « *Noverim Te, noverim me* », soupirait le même saint Augustin. S'enfoncer dans la connaissance amoureuse et savoureuse de l'infinité divine, par les intuitions obscures de la foi, en attendant la vision claire, et comprendre à fond, dans la même lumière, le néant de soi. Je dis le néant de soi, car, de même qu'ils expriment fortement leur union à Dieu, en disant que leur âme est devenue, « autant qu'on en peut juger, une seule chose avec lui », ainsi les mystiques se voient, dans leur faiblesse et leur impuissance personnelle, abstraction faite du secours divin, comme n'étant rien. Dans la lumière divine eux et toutes choses créées leur paraissent ce qu'elles sont devant Dieu, au yeux de qui tout est comme *n'étant pas* (1). Mais il ne conviendrait pas davantage de donner une rigueur métaphysique à ces formules énergiques comme si la créature n'avait point réellement d'être, n'avait pas même avec l'être divin une similitude analogique et était un *pur néant.* La mystique panthéiste peut aller jusque-là, dans l'orgueil de son rêve d'identité ou d'identification à Dieu, et d'absorption en lui. Comme il est impossible en effet que la créature s'absorbe, se perde en Dieu par transformation de son être en l'être divin, soit

(1) Omnes gentes quasi non sint, sic sunt ante eum, sicut nihilum et inane sunt ei » (Isaïe, XL, 17).

assimilée essentiellement par l'être divin, en l'enrichissant puisqu'il est perfection infinie et acte pur, cette absorption, quand on essaie de la penser, ne peut être conçue que comme une *annihilation* de l'être propre de la créature. On n'a donc pas de peine à comprendre que le panthéisme mystique s'emporte, dans son ambitieuse exaltation, jusqu'à dire à la fois, en rigueur de termes, que la créature est Dieu, *identiquement Dieu*, et qu'elle n'est rien, *identiquement rien*. Voilà deux extrêmes qui n'ont aucune peine à se toucher.

Entre ces deux abîmes d'erreur est un sommet où se rencontrent et s'harmonisent les deux vérités monstrueusement déformées par le Panthéisme-Nihilisme de la fausse mystique. Si la contemplation de la richesse infinie de l'être divin, de sa pureté brûlante et, par contraste, la vue du néant originel de toute créature, du besoin constant qu'elle a de la conservation et du concours de Dieu, dans l'ordre de l'être et de l'activité même naturels, *a fortiori* dans l'ordre surnaturel ; si cette intuition douloureuse fait paraître à ses propres yeux le contemplatif comme un néant; si la vue profonde de sa faiblesse morale, de son impuissance au bien, de la fragilité de sa vertu et surtout de ses péchés sans nombre et de leur malice, le fait se regarder *comme un néant rebelle*, ainsi que disait saint Augustin, il n'en connaît pas moins la réalité de son être, toute la beauté de sa nature rationnelle, et toutes les richesses qui lui confère l'adoption divine et la fraternité du Christ-Dieu. « Ouvre l'œil de ton intelligence, entendit sainte Catherine de Sienne des lèvres du Christ, et regarde en moi... et tu verras la dignité et la beauté de ma créature qui a en elle la raison, et, au-delà de la beauté que j'ai donnée à l'âme en la créant à mon image et ressemblance, regarde ceux qui sont vêtus du vêtement nuptial, du vêtement de la charité, orné de nombreuses et vraies et réelles vertus, et qui sont unis avec moi. Je te dis que si tu me demandais : « Qui sont ceux-là? » je répondrais : Ils sont un autre moi, parce qu'ils ont perdu et renié leur volonté

propre, se sont revêtus de la mienne, unis et conformés à la mienne (1).

Aussi bien, lorsque les mystiques catholiques ont la certitude inébranlable du salut, ce n'est pas parce qu'ils s'identifient essentiellement avec l'être et qu'ils n'ont plus dès lors besoin de salut, c'est parce qu'ils ont le sentiment de leur filiation adoptive, et qu'ils connaissent profondément, expérimentalement, dans la lumière très pure de la foi, les tendresses et les miséricordes victorieuses du Dieu sauveur. La crainte n'est pas bannie de leur cœur, du moins la crainte pleine d'amour, mais leur espérance est invincible, car ils se sentent d'autant plus forts de la force de leur Dieu, qu'étant plus enfoncés et plus enracinés dans l'humilité, ils connaissent mieux leur propre faiblesse et leur impuissance personnelle. Plus ils voient que sans Dieu ils ne peuvent rien, absolument rien — *Sine me nihil potestis facere*, — plus ils voient lumineusement aussi qu'avec lui ils peuvent tout, tout entreprendre et tout réussir; tout, jusqu'au salut et à la conquête de la vision face à face, la plus impossible à l'homme tout seul des œuvres divines — *Omnia possum in eo qui me confortat.*

Sainte Thérèse dit cela à sa manière toujours admirable : « Tout ainsi qu'il est bon que l'âme connaisse que d'elle-même elle ne peut rien, il est très bon aussi qu'elle connaisse qu'elle peut tout en Dieu. »

Ces choses sont très claires chez les mystiques catholiques. M. Delacroix eût pu le voir, s'il n'avait été prévenu par des postulats à vérifier. Sans être ni profond métaphysicien, ni grand théologien, il lui suffisait, pour éviter les méprises, de ne pas tout mêler d'abord, de regarder à part et étudier soigneusement les mystiques catholiques, et de ne pas leur faire dire d'hérésies qu'on ne rencontre pas chez eux mais exclusivement chez les faux mystiques. Il eût pu, au moins d'une certaine façon et comme du dehors, constater que nos « mystiques orthodoxes » se distinguent

(1) Dialogue, ch. I.

irréductiblement de tous les autres : cette constatation n'était pas au-dessus d'une observation bien conduite, selon ses propres lois.

Il est impossible d'expliquer qu'il n'y soit pas parvenu, autrement que par un parti pris dogmatique dépassant de beaucoup sa prétendue psychologie, l'empêchant de comprendre exactement ce qu'il lit, et l'obligeant à interpréter, selon les vues d'une métaphysique honteusement inconsciente de soi, les témoignages qu'il analyse. Que fait-il des affirmations les plus solennelles des mystiques catholiques se désolidarisant et avec horreur de toute doctrine qui identifie essentiellement Dieu et la créature? On ne peut penser qu'il ne les connaît pas. Son information serait alors bien courte et sa documentation bien incomplète. S'il les connaît, pourquoi ne les discute-t-il pas et, faisant comme si elles n'existaient pas, écrit-il, tranquillement sans distinctions, ni réserves, des phrases comme celles que nous avons citées? Pense-t-il que les professions de foi ou les rectifications orthodoxes qui surabondent sous la plume de nos mystiques procèdent uniquement d'un souci tardif de mettre artificiellement d'accord leur expérience panthéiste avec une foi imposée du dehors, et qu'elles ne sont qu'un prudent désaveu d'une expérience mystique qui les contredirait? S'il croit légitime de tout interpréter dans le même sens et de ramener le mysticisme panthéistique à celui qui ne l'est pas, par quoi justifie-t-il ce droit d'interpréter, au lieu de lire tout simplement?

Si j'insiste tant sur cette confusion que commet M. Delacroix, c'est parce qu'on est en droit de se demander si elle relève d'autre chose que d'un manque de probité intellectuelle. A moins qu'il n'emploie lui-même ces expressions que dans un sens large, sans rigueur philosophique, mais c'est ce que rien n'indique, et qui ne convient aucunement dans un ouvrage scientifique comme veut l'être le sien.

B) *Mysticisme et hiérarchie.* — La conception que M. Delacroix s'est faite de l'état mystique le conduit à faire sienne la théorie chère aux modernistes ainsi qu'à nombre

d'universitaires qui se sont occupés de choses religieuses, d'une opposition essentielle entre l'Église hiérarchique et le mysticisme :

« Le ritualisme et l'ecclésiasticisme répugnent au mysticisme et ne peuvent que le tolérer... » « La religion fixée, extériorisée, est soustraite aux aventures affectives de l'enthousiasme individuel ou sectaire... » « Le dogme et le culte imposent une limitation à la *vie intérieure en soi-même suspecte et dangereuse* (1). »

Ainsi il y a, pour lui, opposition nécessaire entre les tendances de l'esprit hiérarchique et celle du mysticisme, tout mysticisme est dangereux pour l'organisation ecclésiastique et tend de soi à en briser les cadres, à en relâcher les liens. L'Église ne peut donc que s'en défier. Elle ne saurait avoir pour lui aucune bienveillance, mais seulement de la tolérance. Cela découle évidemment de la conception que se fait M. Delacroix du mysticisme d'une part, et de l'organisation ecclésiastique d'autre part. Cette notion étant fausse, il n'y pas lieu d'être surpris que sa conséquence logique le soit aussi.

La vérité est qu'il n'y a entre l'Église et les vrais mystiques aucune opposition, mais que l'opposition entre cette même Église et les faux mystiques est beaucoup plus profonde qu'il ne semble à M. Delacroix.

Il est assez commun, chez ces derniers, de déclamer contre l'Église et la hiérarchie visible, afin de se libérer de tout contrôle, en niant son droit à tout contrôler, et de pouvoir se livrer, sans entraves, à leurs extravagances. Mais personne n'est plus soumis à l'Église que les mystiques vrais. Personne ne l'aime avec autant de tendresse filiale, n'adhère à ses dogmes avec autant de joie, n'observe ses règles avec une plus empressée fidélité. On sait l'amour passionné pour « la Sainte Église » de sainte Catherine de Sienne. Sainte Thérèse était prête à subir mille morts plutôt que de manquer à la plus petite règle ecclésiastique.

(1) P. 282. C'est moi qui souligne.

« Les calamités de l'Église, écrit-elle, me causent une telle douleur, que s'affliger d'autre chose, à mes yeux, c'est se moquer », et son cri : « Je meurs fille de l'Église catholique », est une suprême action de grâces. Certes elle qui professait tant d'estime de la science théologique même quand elle la rencontrait chez des prêtres peu adonnés à l'oraison, qui recherchait si avidement leurs lumières et qui disait d'eux : « Ils feront bien de se servir du trésor de leur science pour venir en aide à de pauvres ignorants comme moi »; sainte Thérèse ne voyait aucune opposition entre le dogme, la théologie, la discipline de l'Église et sa propre oraison (1). Les vrais mystiques ont eu beau souffrir et être même persécutés parfois par des représentants de l'Église, infidèles à leur mission ou se trompant par ignorance des voies spirituelles — Dieu permet aussi cette épreuve, qui, pour plusieurs saints, fut terrible, — jamais ils ne se sont avisés si peu que ce fût d'accuser l'Eglise elle-même. C'est à l'Église précisément qu'ils en appellent sans colère et avec une admirable humilité et une invincible confiance. Quel plus bel exemple à cet égard que sainte Jeanne d'Arc, condamnée par un tribunal de trois cents hommes d'Église, évêques ou théologiens? Les mystiques savent faire des distinctions : ils savent que la vérité et la vie surnaturelles sont d'un prix infini, qu'ils ne peuvent les posséder que dans l'Église et qu'il n'est « point de mysticisme hors de l'Église » (2). Plus leurs lumières surnaturelles sont vives, mieux ils voient à cette clarté qu'il faut s'en tenir à l'enseignement révélé par le Christ et par son Église, qu'il ne faut pas désirer de révélations nouvelles et personnelles, parce que dans le Christ nous avons tout et que l'Église avec son organisation visible et humaine nous donne tout le Christ et toute sa vérité. Et tous, ils disent ces choses splendidement (3).

(1) Cf. « Vie Spirituelle », oct. 1922, plusieurs textes cités dans le même sens p. 77 et 90.

(2) P. Clerissac, *Le mystère de l'Église*, p. 170.

(3) Voir, par exemple, saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, 3e partie, ch. xx et ch. xxv, spécialement p. 162 et 192, éd. Hoornaert.

Mais M. Delacroix parle moins d'opposition des mystiques à l'Église que de défiance de celle-ci à l'égard de ceux-là. Parce qu'il les confond, au point de vue de la valeur, il veut que l'Église les confonde aussi dans une commune défiance et une simple tolérance commune. Il réduit ainsi à l'unité d'une attitude mal définie deux attitudes absolument diverses : d'une part l'accord parfait, d'autre part le désaccord complet et l'irréductible opposition.

L'Église ne tolère même pas, elle ne tolère en aucune façon, les faux mystiques, mais elle a pour les vrais autre chose à offrir qu'une tolérance à peine bienveillante. Rien ne lui paraît pire que le mysticisme faux, comme le prouvent surabondamment tant de condamnations solennellement prononcées au cours des siècles, par le magistère ecclésiastique — ce sont peut-être ces condamnations des mystiques hétérodoxes, ses amis, qui ont donné le change à M. Delacroix — ; mais la sévérité impitoyable de l'Église s'explique précisément parce que le mysticisme faux est la corruption de ce qui est le plus excellent et le plus précieux à ses yeux. La sévérité pour toutes les contrefaçons et falsifications de la plus profonde vie intérieure dit la mesure de son amour pour la vie intérieure elle-même. Les vexations dont ont souffert des mystiques parfaitement orthodoxes sont un accident humain que l'ignorance ou la prudence étroite et, dans certains cas très rares, l'infidélité à leur devoir d'ecclésiastiques en charge, suffisent à expliquer, mais où la doctrine catholique et la pensée officielle de l'Église ne sont pour rien, et où sa responsabilité n'est nullement engagée. L'Église veille au contraire, avec un amour très tendre, sur les âmes que Dieu appelle à la contemplation ou qu'il y a introduites. Pourquoi donc établit-elle, encourage-t-elle, confirme-t-elle, avec tant de maternelle prédilection, les ordres monastiques d'hommes et de femmes que M. Delacroix considère (à bon droit d'ailleurs, quoiqu'il ne voie pas la vraie raison pour laquelle ils le sont) comme des milieux

choisis de culture mystique, sinon parce que, loin de se défier de la contemplation la plus éminente, elle est préoccupée de la favoriser et d'écarter les obstacles qui arrêtent les âmes? L'état religieux est appelé état de perfection dans l'Église parce qu'on s'y entraîne et qu'on fait profession de s'entraîner toute sa vie aux détachements, aux renoncements et dépouillements, conditions préalables de la contemplation infuse. C'est parce qu'elle ambitionne pour ses enfants les sommets de la vie mystique qu'elle leur donne des facilités, leur offre des règles, leur ouvre des asiles pour s'y disposer activement. Certes, sa vigilance ne s'endort jamais, mais elle ne se propose, en les surveillant, que de préserver les âmes d'oraison des illusions où il est si dangereux de tomber et où l'on tombe si aisément. L'Église protège dans l'oraison sublime des contemplatifs le trésor de sa vie intime. Elle canonise ses mystiques. Elle ne canonise même qu'eux. La *Vie Spirituelle* a déjà plusieurs fois répondu à l'objection des canonisations ou béatifications de saints personnages de qui il est moins aisé de faire la preuve qu'ils ont eu des grâces mystiques (1). Non vraiment, la vie intérieure n'est pas en soi-même suspecte à l'Église. Si elle lui était suspecte, l'Église ferait-elle dire à tous ses prêtres et religieux pour la fête de sainte Thérèse : « qu'elle nous a laissé plusieurs écrits d'une sagesse céleste(2) », et pour celle de saint Jean de la Croix : « Instruit par Dieu, autant que sainte Thérèse, au jugement du Siège apostolique, pour expliquer les secrets divins, il écrivit des livres de théologie mystique remplis d'une sagesse céleste (3) »? L'Église ferait-elle demander

(1) Il est vain de dire que l'Église n'exige pas cette preuve puisqu'elle exige l'héroïcité des vertus et que la pratique héroïque des vertus « commence vraiment avec la contemplation infuse d'union simple ». Cf. *Vie Spirituelle*, oct. 1922, p. 131.

(2) « Multa cœlestis sapientiae documenta conscripsit. » Brév. Rom., Leç. du 2e Nocturne de sainte Thérèse.

(3) « In divinis explicandis arcanis aeque ac sancta Teresia, apostolicae sedis judicio, divinitus instructus, libros de mystica theologia conscripsit ». Brev. Rom., Leç. du 2e Nocturne.

comme une grâce, par tous ses fils, de pouvoir « se nourrir du festin de cette doctrine (1) » et d'imiter les exemples de ces vies? (2). Mais M. Delacroix ne semble pas avoir lu le bréviaire romain, ni le missel, quoiqu'il parle plusieurs fois, assez peu exactement d'ailleurs, des rapports de la liturgie et de la foi.

Voilà une preuve au moins que ses simplifications arbitraires ne sont pas heureuses. Personne n'est moins docile aux faits que les rationalistes. Rien de moins souple que les catégories dans lesquelles ils doivent couler la réalité. L'opposition hiérarchie-vie intérieure est une des pseudo-antinomies de la raison modernisante. M. Delacroix ne s'en est pas affranchi, mais ce préjugé ne l'a pas affranchi d'erreur.

C) *Causes du mysticisme.* — S'agit-il des causes de l'état mystique, il en sera, si possible, moins préservé encore. Enregistrons qu'il a saisi d'une certaine façon et fortement affirmé la vérité, que la *Vie Spirituelle* se propose de défendre, de mettre en lumière et de propager, mais où il ne voit et ne peut voir que l'expression d'une simple nécessité psychologique, à savoir que la vie mystique est l'épanouissement normal de la vie de Foi : « La foi ordinaire tend vers la contemplation mystique. Celui qui a la foi sent toujours que cette foi ne vient pas seulement de lui, mais aussi de l'objet en qui il a foi ; ce don de soi-même est commandé par la puissance à laquelle on se donne : ébauche de passivité mystique. De même les objets de la foi sont affirmés au-delà de la raison ; ils apparaissent à l'esprit, enveloppés d'une puissance d'affirmation qui fait partie d'eux-mêmes. La foi pressent au-delà d'elle-même la vision, l'appréhension de la réalité sous-jacente aux objets de la foi et qui les déborde. Enfin elle aspire à s'as-

(1) « Celestis ejus doctrinae pabulo nutriamur ». Oraison de sainte Thérèse.

(2) « Ejus imitationi jugiter inhaerentes, gloriam assequamur aeternam. » Or. de saint Jean de la Croix. De combien de saints l'Église ne nous fait-elle pas demander la grâce d'imiter les vertus?

similer à eux : le sujet tend à se dépouiller de soi-même, à se faire semblable à la réalité à laquelle il a foi (1). »

Mais cette vérité n'est saisie comme la plupart des autres que d'une façon matérielle, la simple foi et la contemplation la plus haute n'étant à ses yeux que deux états psychologiques, qui n'ont pas plus l'un que l'autre Dieu pour auteur. Il est infiniment éloigné de croire que Dieu agit très réellement par sa grâce, dans le cas de simple foi, en mettant en mouvement, selon son mode humain, précisément la vertu infuse de foi, et dans la contemplation, en faisant produire aux facultés de l'âme enrichies des dons du Saint-Esprit, et selon un mode proprement divin, des actes vitaux de connaissance et d'amour.

Pour M. Delacroix la simple foi est seulement l'ébauche de l'état mystique. Nous savons du reste pourquoi, selon lui, Dieu ne saurait être l'auteur de ces états psychologiques, mais ayant ainsi refusé d'admettre la cause vraie de la contemplation, parce qu'il ignore la vraie nature de celle-ci, se condamnant à l'impossible tâche de l'expliquer en substance de la même façon que tous les autres phénomènes qu'il appelle mystiques, il commet des sophismes de *non-cause*, confondant, avec la cause propre de simples dispositions ou conditions ou occasions, les événements concomitants ou causes accidentelles (*per accidens*).

Ayant donc transposé « en langage psychologique », dans une notation à lui, les caractéristiques de l'état mystique, données par saint Denys : « passivité, obscurité, désappropriation », qui deviennent ainsi « tendance à la dissociation, abolition de la conscience personnelle, émotivité intense, raffinée et délicate », il lui assigne naturel-

(1) P. 248. Cf. p. 277, où il répète sensiblement les mêmes choses, — presque dans les mêmes termes — et où il glisse à la fin du premier alinéa, consacré aux transitions entre la simple foi et la vie mystique, cette phrase qui appellerait, même du simple point de vue psychologique, de soigneuses distinctions : « Jusqu'à un certain point, le mystique a conscience *d'intervenir, de préparer, d'acquérir la contemplation.* » C'est moi qui souligne.

lement comme raisons générales tout ce qui favorise ou développe ces tendances psychologiques soit dans l'homme lui-même, soit dans les circonstances extérieures où évolue sa vie : « les mouvements confus, les mélanges sociaux, les périodes désordonnées, l'abaissement des forces d'organisation et d'intellectualisation, tout ce qui favorise l'inquiétude sentimentale et l'affranchissement du sentiment (1). » Il ajoute, ayant noté des concomitances, les époques de crises, de débuts, de fermentation. de reprise d'équilibre, de syncrétisme. Et sans aucun discernement, puisqu'il a, dès le principe, méconnu la diversité essentielle des effets, comme il vient de mêler l'action des causes, il énumère à l'appui de sa thèse les charismes du christianisme primitif, les frères du libre esprit, les béguards hérétiques, le mysticisme spéculatif du XIV^e^ siècle, les réveils, sainte Thérèse, le quiétisme, les mystères païens, chacune de ces manifestations de l'esprit mystique se rattachant à l'une ou à l'autre des causes particulières dont il a dressé l'inventaire (2).

L'histoire de l'Église et l'hagiographie catholiques constatent et notent ces coïncidences et concomitances qui frappent M. Delacroix, mais elles en donnent une explication autrement profonde. Elles voient dans l'apparition de grands mystiques et de grands saints, des preuves spéciales de la miséricorde de Dieu qui suscite dans son Église, au début, à certaines périodes troublées, ces âmes très hautes pour de grandes œuvres à faire, de grandes réformes à accomplir et qui, pour accréditer ses serviteurs, manifeste leur sainteté éminente par des signes extraordinaires, des charismes et des miracles.

Les fausses doctrines mystiques, et les contrefaçons de miracles qui les accompagnent souvent, s'expliquent suffisamment par l'orgueil humain, certains désordres organiques, les illusions, et les prestiges du démon toujours

(1) p. 252.
(2) p. 252.

occupé à singer Dieu et ses œuvres. Il n'est pas étonnant qu'elles pullulent en même temps ou à peu près que la sainteté vraie et la mystique authentique (1).

Au reste, M. Delacroix, quelque peu conscient de l'insuffisance de ses explications, ajoute aussitôt : « Il est inutile de multiplier indéfiniment les exemples, car tout cela revient à dire, au fond, que l'exaltation du mysticisme puise à toutes les conditions qui permettent une vie religieuse intense, affranchie ou qui tend à s'affranchir de toutes les forces hiérarchiques, dogmatiques, cultuelles, qui font contrepoids au mysticisme. »

« Et il resterait toujours à expliquer les conditions qui rendent possibles ces crises religieuses : causes historiques et sociales, formation et ruines de nations, luttes sociales et historiques, mélange de peuples ; causes psychologiques ; causes proprement religieuses. *L'inquiétude religieuse est un phénomène trop complexe pour qu'on puisse à l'heure présente formuler les conditions qui lui ont donné naissance dans tous les temps et dans tous les pays* (2). »

On comprend qu'il soit effrayé par la redoutable complexité de la tâche, mais on ne peut se défendre d'une certaine satisfaction devant un embarras aussi candidement reconnu. Il a renoncé à trouver, dès le début de sa recherche. Il a lui-même rendu insoluble le problème en n'en acceptant pas les données, en excluant *a priori* la solution vraie. Il a beau ensuite combiner toutes les autres, il n'est pas possible qu'il en soit satisfait, et c'est ici surtout qu'apparaît la ténacité de ses postulats antimétaphysiques : il constate l'insuffisance des explications proposées par les autres et de la sienne propre, mais il ne se demande pas un seul instant si la voie qu'il suit est la bonne, si vraiment sa méthode est la seule qui vaille. Il ne pense pas à pousser ses recherches dans les directions

(1) Voir à ce sujet, par exemple, l'excellent livre de Dom Maréchaux : *Les charismes du Saint-Esprit*. Paris, Téqui, 1921.

(2) p. 253. C'est moi qui souligne.

qu'indique la théologie. Si l'on n'a pas encore trouvé d'explication parfaite pour rendre compte de tous les phénomènes religieux, il ne doute pas qu'on les trouve un jour et peut-être un jour prochain : La science des religions est récente, on n'y a appliqué la méthode psychologique que depuis peu. C'est pourquoi, pense-t-il, « à l'heure présente » on ne peut tout expliquer, mais cela tient à la complexité accidentelle du phénomène appelé « inquiétude religieuse », non à l'insuffisance de la méthode en soi.

Sera-t-il jamais convaincu que l'absence d'explication satisfaisante n'est pas relative à « l'heure présente », ni à tel ou tel état d'avancement de la science, mais qu'elle tient à l'impuissance radicale de la méthode psychologique seule? Admettra-t-il un jour que le psychologue qui ne veut être que psychologue ne pourra jamais formuler les conditions qui « ont donné naissance dans tous les temps et tous les pays » aux faits religieux parce que ce problème déborde de toute part l'objet de sa science, et qu'il faut faire intervenir pour le résoudre des disciplines supérieures? Je ne sais pas, mais s'il y parvient et qu'il reprenne son travail, il le corrigera de fond en comble, car il sera désormais affranchi du préjugé qui vicie d'un son livre bout à l'autre.

La Rochelle.

Léopold Lavaud.

Un traité inédit sur la vie contemplative

Nous publions ici un petit traité sur la vie contemplative, qui nous a paru inédit. Nous ignorons l'époque exacte où il fut composé; s'il nous était permis d'exprimer une hypothèse à ce sujet, nous inclinerions à le dater de la seconde moitié du XIV^e^ ou des premières années du XV^e^ siècle. D'après le manuscrit d'Utrecht où nous l'avons rencontré, l'auteur serait « un pieux docteur de Paris » (*cuiusdam devoti doctoris parysiensis*). Instinctivement on pense à Pierre d'Ailly ou à quelqu'un de ses disciples. Mais les éléments nous manquent en ce moment pour trancher cette question d'auteur. Nous la réserverons donc à plus tard, nous contentant aujourd'hui de donner quelques renseignements sur le contenu du manuscrit auquel nous empruntons notre texte.

C'est un manuscrit in-4° sur parchemin, provenant de la Chartreuse d'Utrecht et conservé aujourd'hui à la Bibliothèque de l'Université de cette ville sous la cote 358. Il peut dater du milieu ou de la seconde moitié du XV^e^ siècle.

Tous les traités dont il se compose ont trait à la spiritualité. Le premier (fol. 1-14^r^) est intitulé : *Radius contemplative meditacionis, in quo tractatur de Natura divina.* C'est un recueil de prières et de méditations adaptées aux deux premiers livres du *Compendium theologicae veritatis.* Voici les titres des premiers chapitres : 1. *Quomodo anima per mentale exercitium excitat se ad contemplandam naturam increatam.* 2. *Quod absque dubio Deus est.* 3. *Quod*

unus Deus est, etc. — Au fol. 10ᵛ : *Expliciunt orationes primi libri Compendii theologie. Incipiunt orationes secundi tractatus.*

Du fol. 14ᵛ au fol. 45ᵛ nous rencontrons une longue série de courts extraits dont nous ne noterons que les plus intéressants :

fol. 15ᵛ-23ᵛ, extrait anonyme du *Soliloque* (c. IV) de saint Bonaventure.

fol. 23ᵛ-25ʳ : *Ex libro de medela languentis anime : de gaudiis beatorum.* Emprunt à la dernière partie de l'ouvrage inédit *De medela animae languentis* (ou *Pratum animae*) du dominicain Gérard de Sterngassen (1).

fol. 25ᵛ-31ᵛ, extraits anonymes du *De spiritualibus ascensionibus* de Gérard Zerbolt de Zutphen.

fol. 32 : miniature se rapportant au *De sex alis cherubim* d'Alain de Lille.

fol. 36ʳ-39ᵛ : *lettres* et *Mystica theologia* du pseudo-Denys.

fol. 39ᵛ-41ʳ : *ex libro regum novi seculi* (2) : *de ordine elevationis anime in Deum.*

A la suite de ces extraits, on rencontre, fol. 46ʳ-55ᵛ, un *Tractatus de contemplatione qui dicitur Currus Ysrael.* C'est une compilation qui date du milieu du XVᵉ siècle.

Fol. 58ʳ-65ᵛ se trouve le traité dont nous publions le texte. Il est suivi, fol. 65ᵛ-67ᵛ d'un *parvum excerptum ex Spirituali philosophia*, ouvrage du bénédictin Jean de Castel (3).

Fol. 68ʳ : *Incipit tractatus domini Cancellarii N. Pari-*

(1) Mgr Grabmann a récemment appelé l'attention sur cet auteur peu connu : *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker* (*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-philologische u. historische Klasse, Année 1921, III, p. 35-43, München, 1922.

(2) Signalé par Gerson parmi les ouvrages de spiritualité plus récents (Opp., éd. Dupin, t. III, p. 434).

(3) Cf. Mgr Grabmann, *Der Benediktiner mystiker Johannes von Kastl* (Tübinger Theolog. Quartalschrift, 1920, p. 186-235).

siensis de contemplatione. C'est la traduction latine de la *Montagne de contemplation* de Gerson.

Puis, après quelques extraits de saint Bernard : fol. 103r-108r : *Secunda pars huius tractatus Mendicitatis anime* (traduction de la *Mendicité spirituelle* de Gerson).

Fol. 110r-113r : *Quedam epistola ad sorores suas de contemplatione* (cf. Dupin, *Opera Gersonis*, t. III, col. 829, ss.).

Fol. 104v-117r : *Epistola cuiusdam doctoris ad sanctimoniales*, et fol. 117v-125r : *Item sermo eiusdem ad reclusas.* Ce sont deux sermons qu'on rencontre dans la fameuse *Vie du Maître* de Rulman Merswin ; seulement dans notre manuscrit le deuxième sermon a un supplément emprunté sans doute ailleurs.

Le manuscrit se termine par deux traités bien connus : le *De triplici via* ou *Parvum bonum* de saint Bonaventure (fol. 125-138v), et le *De adhaerendo Deo*, qui est attribué ici à Albert le Grand (fol. 139v-154v).

Il nous a semblé que ces renseignements pouvaient intéresser quelque lecteur studieux. Maintenant il ne nous reste plus qu'à donner le texte du traité tel que nous l'avons trouvé dans le manuscrit.

D. J. Huyben, O. S. B.

(f. 58r) *Incipit tractatulus pulcher de vita contemplativa cuiusdam devoti doctoris parysiensis.*

Incipit prologus.

Quia vita contemplativa a Christo Ihesu electa est et commendata tamquam pars nedum melior sed optima, utpote que secure bravium eternum obtinet : ad quam preterea viri religiosi se dedicant et illam debent observare et tenere inviolabiliter : quamque proch pudor eciam illi qui ad illam magis obligantur posttergant et relinquunt spreta eorum salute, sub habitu religionis seu pelle ovina lupum alentes, nedum seipsos sed et alios inficiunt nequiter actibus contrariis ipsi vite religiose, abutentes

nolunt intelligere ut bene agant, illa noverca virtutum negligentia, ymmo ignorancia crassa et supina, eos inficiente, satagente et procurante : idcirco ut viri contemplativi materiam habeant dicte vite devocius et ardencius inherendi, ceteri vero sub habitu viventes contemplativorum occasionem sumant (1) ad vocationem qua vocati sunt anhelare, ut inde de morte ad vitam, de viciis ad virtutes transeant, solum celestia speculando et cultui divino se, prout tenentur ex voto solempni, terrena abnegando, compilatus est presens tractatus et intitulatus de vita contemplativa sequentem servans ordinem per XII considerationes que sequuntur hoc scemate :

Prima Que est vita contemplativa.
2ª Que sunt vite contemplative prińcipia.
3ª Qualiter proceditur in illa vita.
4ª Que est regula qua regulatur.
5ª Que est semita illius.
6ª Qui sunt actus illius vite.
7ª Qui sunt istius vite gradus.
8ª Que sunt virtutes eius.
9ª Que sunt vicia impediencia.
10ª Que sunt pericula ejus.
11ª Que sunt previlegia illius.
12ª Qualiter mater Domini fuit in tali vita.

Explicit prologus.

(f. 58ᵛ) *Capitulum primum*

Que est vita contemplativa.

Circa primam, que est quid est vita contemplativa, dicitur secundum doctrinam beati Dyonisii de divinis nominibus, quod vita contemplativa est assistentia spiritualis qua consistit anima nostra Deo (2). Et dicit quod licet

(1) Nous avons cru devoir corriger ainsi la leçon du manuscrit, qui porte : *occasionanenter*.
(2) *De div. nomin.*, c. III.

Deus sit semper presens omnibus rebus, non tamen omnes res sunt Deo presentes, sed tunc ei presentes efficimur quando castissimis oracionibus nos ei ostendimus et ad divinam contemplacionem nos revelata mente convertimur ; et tunc dicit quod non trahimus Deum ad nos, sed nosipsos trahimus ad Deum, sicut declaratur in duplici similitudine.

Et prima similitudo est quod sicut si cathena penderet de celo, et nos mutatis manibus niteremur eam ad nos trahere, non illam traheremus deorsum sed nosipsos elevaremus sursum.

Item 2° sicut si nos essemus in aliqua navi que ligata lapidi esset affixa litori, et nos vellemus lapidem ad nos per funem trahere, non lapidem ad nos, sed nos ipsos per navem ad ipsum lapidem traheremus.

Ita dicit quod est in actu contemplacionis, quod non trahimus Deum ad nos, qui permanens est immobilis in loco suo, sed nosipsos trahimus ad Deum. Nam per motum non deducitur terminus ad mobile, sed mobile transfertur ad terminum motus. Quemadmodum Christus in ascensione sua non transtulit ad se celum, sed seipsum ad celum sublimavit, ut ait apostolus. Et iste motus [non] est violentus sicut grave sursum, sed naturalis est, sicut quando grave deorsum. Unde sicut centrum terre attrahit grave, ita ultimus finis attrahit omnem affectum (1), ut ait Augustinus de Trinitate. Et istius signum est quod sit motus naturalis, quia fortior est in finem quam in principio.

De ista autem presencialitate divina que acquiritur per actus contemplacionis dicitur Jacobi (f. 59r) 4 capitulo : Appropinquate et appropinquabit vobis; quia dum ad Deum volumus accedere, ipse sua mira benignitate tamquam nimis humanus dominus dignatur ad nos prius descendere.

(1) Le copiste a lu à tort : *effectum*.

Capitulum secundum

Que sunt vite contemplative principia.

Secunda consideracio est que sunt vite contemplative principia. Ubi advertendum est quod, secundum Ioannem super Matheum, duo sunt fontes in radice Libani, id est illius montis a quibus profluit ille fluvius qui contactu mundissime carnis Christi fuit consecratus ; ita in radice anime nostre sunt site due potentie, scilicet dilectio et cognicio, a quibus sicut a fontibus fluit vita contemplativa, que sicut oritur ab anima munda ad modum Libani dealbata, ita terminatur ad mare novissimum quod est Deus qui ultimus finis [est] et substantia pelagus infinitum, Damascemus.

Quod autem ab istis potenciis vita contemplativa oritur probatur, quia per eas solas Deum possumus attingere per quas facti sumus ad ymaginem Trinitatis, sicut inquit Augustinus, cum in ea sit quedam intellectiva potencia.

Intelligendum tamen quod opposito modo actus istarum potentiarum pertinent ad vitam contemplativam. Nam cum cognitio sit motus a rebus ad animam et dilectio innascatur ab anima ad res ipsas, ita in actu contemplacionis quoad noticiam Deus in nobis descendit quando ipsum consideramus ; et postquam in nobis descenderit per celestium contemplacionem, nos ad ipsum ascendimus per dilectionem et desideriorum supernorum fruicionem. Et quia melius est anima ubi amat quam ubi animat, dicente Christo Mathei xi : Ubi est thesaurus tuus ibi [est] et cor tuum, dicit Apostolus ad Philippenses 2° pro quibuslibet celestia contemplantibus, quod eorum conversatio est plus celestis quam terrena, cum dicit : Nostra conversatio in celis. (f. 59v) Nam sicut in ministerio fuit Dei ad infima declinatio et hominis ad summa pervectio, ut ait Leo papa, ex hoc quod divina persona fuit exinanita et natura humana fuit exaltata ; ita in actu contemplacionis per hoc quod Deus in nobis descendit actu considera-

tionis, nos ipsi ascendimus ad ipsum actu dilectionis. Quemadmodum in rerum natura levia prius descendunt quam ascendunt vel ascendere possunt.

Et quia actus inclinacionis est ordinatus ad actum assumpcionis, sicut patet cum homo vult levare ad se rem iacentem in terra, sic principaliter est vita contemplativa ardor sincere dilectionis quam fulgor preclare cognitionis. Unde salvator Luce 2° ait : Ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur? Quia sicut res ignita sursum fertur, ita anima caritate inflammata sursum ad Deum ducitur ; et ad hoc Christus se descendisse testatur.

Capitulum tertium

Qualiter proceditur in vita contemplativa.

Tercia consideracio est qualiter proceditur in vita contemplativa. Circa quod notandum quod secundum beatum Dionisium in vita contemplativa est duplex processus, quorum primus est a celsitudine cognicionis ad ardorem dilectionis : qui fit quum pura mente consideramus supercelestia quoniam de natura sua sunt valde concupiscibilia, propter que inflammatur affectus ; sicut Salomon animam esse testatur in canticis ex sponsi consideracione, cum dicit : Vulnerata, i. e. inflammata, caritate ego sum.

Secundus processus est ab ardore dilectionis ad celsitudinem cognicionis. Nam cum mens nostra simplex incenditur totis conatibus ad diligendum celestia vel temporalia, tunc ex consequenti proficit in noticiam eorumdem ; sicut David incentivam divinam legem primo dilexit et postea in eius noti-(f. 60r)cia profundissime profecit dicens : Quomodo dilexi legem tuam, Domine, tota die meditacio mea est. Unde sicut Salomon a divina revelatione ad eius dilectionem, ut habetur 3° Regum, ita David, a divina dilectione ad eius alciorem revelationem, ut habetur 2° Regum.

Intelligendum autem quod istorum duorum processuum

habetur exemplum in duobus precelsis doctoribus, scilicet Iohanne evangelista et Paulo; quia cum Paulus primo fuisset in lege doctissimus, ut ipse ait, postea fuit emulator legis evangelice ferventissimus, ut dicit Lucas in Actibus, scilicet ut dicerent Iudei : Paule, littere tue te faciunt insanire. Sed Iohannes evangelista primo fuit in amore ferventissimus et postea in scientia facta sibi revelacione clarissimus, quia sicut docet commentator super Dyonisium : Ubi scientia stat foris, affectus intrat amantis (1).

Et iste processus est prestantissimus vite contemplative, ut magnitudine dilectionis perveniatur ad magnitudinem cognicionis eternorum. Ideo Salvator noster Iohanni Babtiste testimonium reddens dicebat Iohannis v : Ille erat lucerna ardens et lucens. Et huius racio est quia inceperat ab ardore amoris et processit ad fulgorem cognitionis, tunc cum in utero matris permanens dicitur exultasse ad presenciam salvatoris. Luce 2.

Capitulum quartum
Quomodo ista vita regulatur.

Quarta consideracio est que est regula qua ista vita contemplativa regulatur. Ubi est advertendum quod, secundum Dyonisium de divinis nominibus, divina Scriptura est regula qua debet vita contemplativa regulari. Intelligendum tamen quod in hac regula sunt quattuor actus essentialiter ordinati.

Et primus est actus divine revelacionis quo Deus revelavit ei que sunt in [f. 60v] sacra Scriptura divina, et specialiter in actoribus eius; de quo actu dicit propheta : Revela oculos meos et considerabo mirabilia de lege tua, quia, ut ait Johannes in canonica sua : Non enim voluntate humana allata est aliquando prophecia, sed Spiritu Sancto locuti sunt homines Dei.

(1) Hugues de Saint-Victor, *In VII Angelicae Hierarchiae* (P. L., t. 175, col. 1038).

Secundus actus est humane meditacionis, quo quilibet fidelis meditatur in divinis scripturis, iuxta illud psalmi : In lege Domini meditabitur die ac nocte; que meditacio est actus virtualis, de quo idem psalmista ayt : Tunc non confundar cum perspexero in omnibus mandatis tuis que dilexi.

Tertius actus est benigne communicacionis, ut quando homo illud quod novit de scripturis aliis communicat predicando et docendo. Sicut inducit Salvator ad faciendum in Evangelio cum dicit : Gratis accepistis et gratis date. Propter quod dicebat Psalmista : Loquebar de testimoniis tuis in conspectu regum et non confundebar.

Quartus actus est devote audicionis, ut quando homo audit illa que sunt in sacra Scriptura cum affectione et devocione, sicut ayt Christus in Johanne : Qui ex Deo est verba Dei audit. Et secundum istum modum beata Maria Magdalena elegit vitam contemplativam sicut Martha activam, ut habetur Luce 2°, ubi dicitur quod Maria sedebat secus pedes Domini, sicut Martha erat occupata in frequenti usu ministrandi.

Ista autem occupacio, que secundum istos quattuor actus fit, est melior quam aliqua que fieri possit in hac [vita]. Quia sic philosophi posuerunt felicitatem in consideracione naturali rerum et supernorum ; et ideo dicit Dyonisius quod divinarum Scripturarum consideracio est nobis ymago contemplacionis divine quam habemus in patria. Et ideo ayt Psalmista : Beatus homo quem tu erudieris, Domine, et de lege tua docueris eum.

(f. 61r) *Quintum capitulum*
Que sit semita ad vitam contemplativam.

Quinta consideracio est que est semita per quam ad istam vitam contemplativam pervenitur. Ubi est intelligendum quod, secundum Gregorium in moralibus, ad vitam contemplativam ordinate non pervenitur nisi mediante activa, que est prima disposicio ad ipsam, sicut labor est

disposicio ad requiem, secundum sententiam sapientis, et sicut finis optimus belli pax est, secundum Augustinum de Civitate Dei.

Intelligendum eciam quod iste due vite fuerunt in sacra Scriptura quadrupliciter figurate.

Et primo in Lya et Rachele, ut dicit Gregorius, quia sicut Lya tanquam primogenita fuit Jacob desponsata, sed Rachel fuit magis desiderata, ita vita activa coniungitur primo viro perfecto, et postea vita contemplativa, licet magis desideretur; et sicut Lya erat lippis oculis, sed Rachel venusto aspectu, sic vita contemplativa est venustior, propter supernorum decorem, vita activa, que dicitur lippis stare oculis propter corruptibilium fetorem; sed tamen dicitur quod Lya fuit fecundior, quia vita activa proximis est utilior.

Secunda figura est de Effraym et Manasse, de quibus Genesis 44, ubi dicitur quod Effraym fuit prior secundum benedictionem, sed posterior secundum originem, Manasses vero contrarius; sic vita activa est prior origine, sed posterior in promissione. Et sicut Manasses non transivit ultra Iordanem in terram promissionis, sed bene Effraym, ut habetur in Josue, ita vita activa non remanet in patria, sed tantum contemplativa post mortem.

Tertia figura fuit de Maria et Martha, quarum prima secundum beatum Augustinum significat vitam contemplativam, quia Maria sedebat ad pedes Domini, ut habetur Luce septimo capitulo; sed Martha activam, [f. 61ᵛ] quia satagebat circa frequens pauperum ministerium.

Quarta figura fuit in Petro et Johanne evangelista, quia sicut fuit dictum Petro : Tu me sequere, et Johanni : Sic eum volo manere, sic vita activa perficitur in motu et in persecucione, sicut vita contemplativa in quiete et mansione.

Sextum Capitulum

Qui sunt actus vite contemplative.

Sexta consideracio est qui sunt actus vite contemplative. Unde sciendum quod quatuor habet actus, sicut docet Scriptura divina.

Et primus est respectu presencium, quo respectu omnia temporalia a Deo esse creata referimus et dicimus. Propter quod Deus laudatur et eius magnificencia extollitur, sicut consuevimus assurgere ad laudem artificis ex pulchritudine rei artificiate, et ad commendandam magnificenciam regis ex magnitudine operum et subditorum. Quem actum habebat propheta dum dicebat : Quia delectasti me Domine in factura tua ; et iterum : Meditabor in mandatis tuis que dilexi. Et Apostolus [ad] Romanos I dicebat quod invisibilia Dei a creatura mundi per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur, quia, secundum Augustinum supra Genesim : In omni creatura relucet vestigium beatissime Trinitatis.

Secundus actus est respectu preteritorum, quo quilibet debet de bonis preteritis a Deo receptis recordari, et sic de omnibus ei gratias agere ne sit ingratus, sicut docet Apostolus, et maxime de beneficiis passionis Christi qui nos redemit, per cuius redempcionem habemus magnum beneficium et summum illud, scilicet quod fuit unita nostra humanitas cum tota divinitate. Et illud bene memoravit Jeremias, cui cum fuit dictum a Domino : Recordare paupertatis mee, et cetera, respondit : Memoria memor ero et tabescet anima mea. Et ideo quia tantum beneficium per Christi passionem habuimus, dicebat Sapiens Ecclesiastici 29 : Gratiam fideiiussoris [f. 62r] tui ne obliviscaris, dedit enim animam suam pro te.

Tertius actus est respectu futurorum, quo quilibet celestium contemplator non solum pro preteritis debet gratias agere, sed eciam pro futuris devotissime postulare et ad ipsa desiderio indefesso sitire, iuxta illud psalmi : Sitivit anima mea ad Deum fortem vivum, et cetera. Ista autem

deprecacio debet esse cotidiana, iuxta parabolam Salvatoris de vidua et iudice, et amico improbo.

Quartus actus est respectu eternorum, quia vita contemplativa in talium consideracione consistit, secundum Augustinum de Trinitate, et cetera, per quod non solum respiciendo ad presencia et preterita vel futura, sed eciam ad incommutabilia, debet Deo gratias referre de eius summa bonitate, sicut dicebat Apostolus : Que sursum sunt sapite, non que super terram ; et Jeremie 14 dicitur : Qui gloriatur in hoc glorietur scire et nosse.

Septimum Capitulum
Qui sunt gradus vite contemplative.

Septima consideracio est qui sunt istius vite gradus. Ubi est advertendum quod in hac vita sunt quatuor gradus.

Primus est eorum qui vacant tam contemplacioni quam actioni et plus actioni, licet actionem ordinent ad contemplacionem, sicut illi seculares qui sunt in mundi tumultibus constituti, qui licet contemplacioni quandoque vacent, insistendo divinis, tamen cotidie sunt secularibus implicati negociis, scilicet in tractatibus licitis et operibus pietatis, sicut Cornelius faciebat, ut Actuum 12, qui quam-[quam] esset gentilis semper talibus operibus insistebat. Et ideo de talibus intelligitur illud Ecclesiastici 31 : Beatus vir qui inventus est sine macula.

Secundus gradus est eorum qui tam active quam contemplative vacant, sed plus contemplative, sicut faciebant mulieres que sequebantur Christum et ministrabant ei de facultatibus su-[f. 62v]is cotidie, et tamem audiebant verbum eius per quod acquiritur regnum Dei, iuxta illud Mathei VI : Primum querite regnum Dei, et hec omnia adiicientur vobis.

Tertius gradus est eorum qui ita insistunt contemplacioni quod totaliter ab activa se absentant, sicut Johannes Baptista faciebat, qui existens sex annorum fugit ad deser-

tum, ut sic totaliter fugeret mundum ; et ita Johannes Evangelista erat in insula Pathmos vacans divinis revelacionibus ; et hunc gradum Christus tenuit quando post eius baptismum ad desertum fugit, sicut habetur Mathei quarto.

Quartus gradus est eorum qui utramque vitam complectuntur, cum sine ulla rerum affectione ipsas res pertractant et calcant, velut qui super ignem ambulantes plantis illesis; et hunc gradum Christus tenuit postquam de deserto exivit pastorali cure intendens et operibus pietatis, ut habetur ex evangelio ; et istum gradum tanquam supremum Christus apostolis indixit, Mathei ultimo, dicens : Euntes predicate et docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

Octavum Capitulum

Que sunt virtutes disponentes ad istam vitam.

Octava consideracio que sunt virtutes ad istam vitam disponentes. Circa quam inducentur quatuor virtutes que singulariter disponunt ad istum statum.

Et prima est temporalium rerum abnegacio, nam sicut videmus quod semina quanto minus habent super se de terra tanto levantur facilius et crescunt, sic potencie nostre litterate, id est anime nostre per modum littere impresse, scilicet intellectus, memoria et voluntas, quibus sumus facti ad ymaginem Dei, cum in operibus suis se impediunt, quia porcio inferior quando in temporalibus impeditur, tunc superior racio non potest ita perfecte eternis delectacionibus intendere [f. 63^{r}] iuxta illud quod ait Dominus in evangelio : Nemo potest duobus dominis servire. Et ideo quia divina servitus propter temporalia impeditur, dicebat Christus : Nisi quis renunciaverit omnibus que possidet, non potest meus esse discipulus.

Secunda est sequestracio a communi conversacione hominum, sicut dicebat beatus Anthonius Arsenio, Macharío et quibusdam aliis suis discipulis, illis dicentibus :

Quare nos fugis, Pater? respondit : Quia non possum esse simul cum Deo et hominibus. Et ista erat causa quare fugiebant sancti patres ad deserta ut liberius contemplacioni vacarent, ut habetur de beato Benedicto, secundo et de Christo in evangelio, qui, quando volebat orare, solus ascendit in montem, ut sequestratus a discipulis liberius contemplacioni vacaret.

Tercia virtus est purgacio anime per penitenciam ab inquinamento omnium malarum cogitacionum que hominem separant a Deo. Et ideo quia cogitacionibus fit talis separacio, dicit Augustinus quod Deum contemplari non possumus nisi oculus mentis notre interior purgetur, scilicet ab ipsis cogitacionibus, et ita veniat ad mundiciam de qua ait Christus Mathei quarto : Beati mundo corde quia ipsi Deum videbunt.

Quarta virtus est carnis mortificatio, per quam corpus, quando est domatum, non viget in operibus sensitivis, que habent intellectivas perturbare. Et ideo dicebat Sapiens Ecclesiastici 2° : Cogitavi in corde meo abstinere a vicio carnem meam, ut transferrem animam meam ad sapientiam, scilicet per quam habetur erudicio divinorum, quod fit per vitam contemplativam.

Nonum Capitulum

Que sunt vicia quibus [ista vita impeditur].

Nona consideracio est que sunt vicia quibus ista vita maxime impeditur. Et dicitur quod sunt [f. 63v] quatuor quibus specialiter impeditur.

Primum est vicium avaricie et cupiditatis, quia cum avarus sit et dilectione et cupiditate rerum temporalium ligatus totaliter, ideo non protest circa contemplacionem eternorum esse intentus, iuxta parabolam Domini salvatoris de semine quod cecidit inter spinas; propter quod dicebat Christus quod qui pecunias habent de difficili intrabunt in regnum celorum.

Secundum vicium est carnalitatis et luxurie, quod com-

mittitur dum anima nostra in immundiciis brutalibus inclinatur ad peccatum, quoniam tunc non potest esse ad actus angelicos bene disposita, qui sunt actus vite contemplative. Ideo de talibus qui habent hoc vicium loquitur Christus in Apocalypsi 11 : Foris canes, venefici et impudici ; quia viri contemplativi tantum admittuntur ad interiora illius domus de qua dicit Apostolus : Nostra conversatio in celis est, id est anima nostra in celis semper est intenta.

Tercium vicium est vanitatis et apparencie, ut quando quis vult hominibus apparere et cum hominibus iugiter conversari, et ideo non potest Deum pura mente contemplari, exemplo Moysi qui quamdiu fuit cum hominibus conversatus Deum videre non potuit quousque intravit ad interiora deserti, ut habetur in Exodo. Istud desertum est cor, de quo dicit Sapiens quod est inscrutabile, et ad illud debet homo intrare qui Deum vult videre ; et ita eciam Helyas non potuit audire divina quousque pervenit ad montem Dei Oreb, qui interpretatur visio Dei, ubi stetit ab hominibus sequestratus.

Quartum vicium est gulositatis et ingluvie, quia homo qui est deditus illecebris gule non potest vacare divine intelligencie actibus, eo quod vinum et ebrietas auferunt cor hominis, sicut dicebat unus trium puerorum in libro Esdre, quia vinum est forte, quia dominatur homini multum.

Decimum Capitulum

Que sunt pericula istius vite.

Decima consideracio est que sunt istius vite pericula. Et dicitur quod sicut ista vita est suprema, ita est fragilibus et imperfectis periculosissima.

Et primum periculum est erroris ; nam qui versatur circa altissima vel contemplatur que a nobis naturaliter intelligi non possunt, facile contingit circa illa errare. Et ista fuit radix omnium hereticorum qui se posuerunt ad contemplanda divina, ad quorum cognicionem quia non

potuerunt attingere devenerunt ad multos errores. Et ideo quia in talibus est periculum, ubi divinis Scripturis racio non firmatur, dicit Sapiens : Alciora te ne quesieris et forciora te ne scrutatus fueris.

Secundum periculum est ex parte status, nam quanto status est alcior tanto casus est gravior. Et ideo est pertimescendum valde exemplo Iude, qui tanto gravius [cecidit] quanto ad statum alciorem assumptus fuit. Ideo de eo dicit Dominus : Bonum erat illi si natus non fuisset homo ille.

Tercium periculum est ex parte hostis, quia inimicus humani generis semper nititur ad casum talium, qui quanto sunt perfectiores tanto magis eis invidet et forcius casus talium procurat. Sicut hostis reipublice de minoribus castris destruendis non curat sed de magnis ; et ita dyabolus de illis qui mente et corpore semper ad interna sunt intenti. Et ideo dicit beatus Petrus : Valde cavendum est a dyabolo qui est velut leo ruggiens et semper querit quem devoret, et specialiter tales.

Quartum periculum est ex parte nostri, eo quod natura semper ad casum est prona naturaliter, et quanto ad alciorem statum sublimatur tanto magis violentatur. Et ideo dicebat Apostolus quod non oportet plus sapere quam oportet sapere, scilicet quia cor nostrum semper pronum est ad malum, sicut dicit Dominus Genesis VIII : Quia sensus et humana cordis cognicio semper ab adolescencia in malum prona sunt.

Undecimum Capitulum
seu que sunt previlegia istius [*vite*].

Undecima consideracio est que sunt istius vite previlegia. Circa quod est intelligendum quod quatuor inter cetera reperiuntur.

Et primum est inchoata felicitas, quia secundum Dyonisium in epistola ad Iohannem evangelistam : Illi qui sunt in hac vita divinis contemplationibus dediti, sunt iam illius felicitatis participes effectis, quia virtutes gustaverunt

seculi futuri, quarum delectaciones sunt admirabiles menti bene disposite.

Secundum est perfecta securitas, quia isti ita (1) divinis contemplacionibus intenti sunt, ita divinis perfectionibus accensi, quod eorum perfecta caritas foras mittit timorem, quia timens non est in perfecta caritate, ut ait Iohannes in canonica VIII, sicut sunt illi qui dicunt : Quis nos separabit a caritate Dei?

Tertium est perfecta tranquillitas, quia homines mites per exercitium talium actuum ita habent vires suas intellectivas habituatas et virtutibus roboratas, quod totaliter tenentinferiores sibi subiectas, quod non possint dominari, sicut nobiles in civitatibus quanto sunt diciores tanto plus tenent populum inferiorem subiugatum. Et ista est racio tranquillitatis et pacis, quia cum ymaginacio intellectui voluptates carnales ingerit, intellectus eas non recipit sed spiritu contradicit. Et ideo dicit Apostolus : Si spiritu facta carnis mortificaveritis vivetis.

Quartum est prompta facilitas, quia tales viri in hac vita perfecti ita habent inferiores suas vires domitas virtute mortificationis, quod non audent eis resistere, ymmo expellendo conantur obtemperare, quia difficultas in actibus virtuosis non consurgit nisi ex resistencia virium inferiorum adversus vires [f. 65r] superiores prevalencium; quia sicut hostes frequenter et valde impugnati non audent resistere, ita nec passiones carnis viris perfectis, quare Apostolus dicebat : Castigo corpus meum et in servitutem redigo.

Duodecimum Capitulum

seu consideracio quomodo mater Domini [fuit in tali vita]

Duodecima consideracio qualiter mater Domini fuit in vita contemplativa perfecta. Dicitur autem quod nos eam considerare possumus in statu scilicet quadruplici.

Et primo in statu suae concepcionis, quando diu fuit in

(1) Dans le manuscrit : *sunt*.

utero matris sanctificata, ubi ponitur perfecte sanctificata; in quo quidem statu floruisse potest credi vita contemplativa. Nam si Iohannes Baptista in utero matris sanctificatus et spiritu prophetie tanto fuit infusus ut Christum cognosceret et Deo in ventre sue matris exultaret, multo magis videtur dici debere quod anima sanctissime virginis fuit in utero matris sic illustrata ut ibi vacaret contemplacioni, sicut anima Christi in utero matris insistebat visioni perfecte, uti sancti hoc astruunt, licet non habeatur in Sacra Scriptura.

Secundus status fuit sue puericie usque ad XV (1) annum. In quo statu dicitur floruisse ac deservisse vite contemplative, quia cum angelus anno quo ad ipsam venit, ut ferunt historie, ibi vite contemplative invenit eam totaliter deditam cum magna sapientia, quia nunquam tanta sapientia fuit in muliere reperta, sicut patuit in responsione angelo facta.

Tercius status fuit sue adolescencie, que fuit a XV anno et ultra, ubi tunc constat excellentissime claruisse contemplacione cum misteria illa que fiebant quoad eius filium in spiritu admiraretur, et cognosceret ex virtute latentis divinitatis in eo esse facta; et ideo dicitur Luce 2° : Quia Maria conservabat omnia verba hec conferens in corde suo.

Quartus status fuit sue perfecte etatis, ut quando existens [f. 65v] annorum XLV et fuit missus Spiritus Sanctus, cum esset congregata cum apostolis in iherusalem, ut dicitur Actuum primo capitulo quod discipuli erant congregati cum Maria matre Ihesu; ubi tunc recepit Spiritum Sanctum ut aliis de gratia illius diffunderet, ut fertur quod apostoli, postquam inceperunt predicare, ab ea tamquam a magistra illuminati sunt, sicut dicit Ieronimus de Iohanne evangelista, et de Paulo hoc testatur Dyonisius. Et [hec] vita sicut fuit inchoata in ea hic in via, sic fuit consummata in hac assumpcione benedicta, scilicet in patria, ubi in hac die fuit translata. Deo gratias.

Explicit tractatus de vita contemplativa.

(1) Le texte porte XII. C'est sans doute une erreur. L'auteur fait commencer la période suivante à la quinzième année de la Vierge.